

Plädoyer für aufgeklärten Irrationalismus

Hartmut Böhme, *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Rowohlt-Verlag, Hamburg 2006, 570 S., 16,90 Euro

Der Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme hat ein umfangreiches Werk zum Verhältnis von Fetischismus und Moderne vorgelegt, in dessen drei großen Kapiteln, denen eines zum Thema Dingtheorie vorgeordnet ist, die These erhärtet werden soll, dass nichts falscher sei als die Annahme einer Entzauberung der modernen Welt (23). Fetischismus bezeichnet dabei dem Autor zufolge die bewusst gehandhabte, aber in ihrem Wesen unbewusste individuelle oder kollektive Praxis, einem Ding Bedeutungen und Kräfte zuzuschreiben, die ihm nicht als primäre Eigenschaft zukommen. Dieses Ding werde von dem Fetischisten als eigenständig wirksames, als „Agens“, betrachtet, an das er „durch Verehrungs-, Furcht- oder Wunschnotive gebunden ist“ (17, 449), das er aber auch zwecks Manipulation magischer Kräfte zum eigenen Vorteil einsetze (188, 234).

Solche Praktiken seien zunächst in der missionarischen und ethnographischen Reiseliteratur der europäischen Kolonisatoren an den ‚Anderen‘ und ‚Primitiven‘ (178ff.) gegeißelt worden, um dann sukzessive, mit der Ethnologie und Religionswissenschaft des 18. und 19. Jahrhunderts und vor allem vermittelt durch die Erkenntnisse von Marx zum Waren- und der Psychologie, resp. Psychoanalyse zum sexuellen Fetischismus, als Bestandteile der vermeintlich aufgeklärten Moderne entdeckt worden zu sein. Diesen Stufen und Typen der Reflexion auf das „innere[...] Afrika“ (20) der christlich-abendländischen Kultur ist Böhmers Werk vornehmlich gewidmet.

Zwar rekurriert er auf diese Selbstreflexionspotentiale einer verzauberten Moderne (29), doch will er sich von deren Projekt einer Aufhebung der erkannten Fetischismen und ihrer Diagnostizierung als Individual- oder Sozialpathologien ‚befreien‘. Ein „entspannter“ (28) Blick auf die Fetischismen ist das Ziel, eine (doppelte) Abgeklärtheit im Verhältnis zu naiven Rationalisierungskonzepten und selbstreflexiven Verzauberungsdiagnosen der Moderne gleichermaßen, der Gestus dieses Buches. Dessen Grundthese lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass mit der weitgehenden Auflösung traditioneller Formen von Religiosität, Mythos und Kultus die in diesen Formen gebundenen Bedürfnisse der Menschen nicht untergegangen seien, ja, sich in der Moderne, aufgrund ihrer bloß formalen rationalen Integrationsleistungen und deren Unfähigkeit, „gehaltvolle[...] Identifikationen“ (22) auszubilden, geradezu exponentiell vermehrt hätten. Böhme weigert sich zwar beharrlich, ganz ‚Kulturwissenschaftler‘, den schon an sich diffusen Moderne-Begriff näher zu explizieren und meint, sein Ansatz stünde nicht im Gegensatz zu „Hegel, Comte, Spencer, Simmel, Max Weber bis zu Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Ulrich Beck oder Anthony Giddens“ (31) - der Leser darf sich also eine gesellschaftstheoretische Fundierung zusammenklauben, ohne wirklich zu wissen, was „Moderne“ in dieser „anderen Theorie der Moderne“ (so der Untertitel) denn genau bedeuten soll.

Dennoch scheint mir hier ein Konkurrenz-Modell zu Habermas auf der (untauglichen) Grundlage von dessen Theoriedesign von System und Lebenswelt vorzuliegen: Was bei diesem noch als Lebensweltschutzprogramm halbwegs aufklärerisch daherkommt, nämlich mit dem Plädoyer einer kommunikativen Rationalisierung normenregulierter Vergesellschaftung bei gleichzeitiger Begrenzung kapitalistischer und administrativer ‚Funktionen‘ auf die ihnen ‚zukommenden‘ Felder, das mutiert im vorliegenden Buch zu einem Plädoyer für aufgeklärten Irrationalismus im Bereich der Lebenswelt bei Fortführung ‚moderner‘ ‚Rationalität‘ (diese Begriffe sind so hohl und verklärend, dass ich um Anführungszeichen nicht herumkomme) in den anderen Subsystemen (30). Böhme konstatiert, „dass die auf Verfahrensrationalität beruhenden Institutionen unserer Gesellschaft nicht über die Bindekräfte verfügen, die Kollektive zusammenhalten und Individuen stabilisieren“ (25). Daher seien wir Modernen konstitutiv auf fetischistische, magische Praktiken angewiesen. Diese

Behauptung liegt zwar in ihrer Allgemeinheit noch durchaus auf der Linie aufklärerischer Traditionen, doch die Schlussfolgerung, die Böhme daraus zieht, müsste eigentlich jedem denkenden Menschen den Atem verschlagen, weshalb ich sie in ihrer ganzen Monstrosität zitieren will: „Wenn Moderne und Fetischismus aber zusammengehören, dann muss eine Theorie revidiert werden, die den Fetischismus als Perversion, falsches Bewusstsein, Warenverblendung [?], Primitivität oder Aberglauben, kurz: als Sozialpathologie diagnostiziert“ (25). *Wenn* ein Phänomen ubiquitär ist, *dann* muss es affirmiert werden? Doch die Crux des von Böhme eingeforderten kulturaffirmativen Denkens liegt in dessen nichtexplizierten Grundbegriffen: Sowohl ‚Moderne‘ als auch ‚Fetischismus‘ werden hier so weit gefasst, dass dem Leser trickreich suggeriert werden soll, eine Alternative zum anthropologisierenden Unvermeidlichkeitsdenken des Autors sei undenkbar. Einerseits beharrt Böhme zu Recht auf Differenzen und unterschiedlichen Quellen der Fetischismen (27, 32). Dennoch ist immer wieder von *dem* Fetischismus die Rede und werden verschiedenste Praktiken durcheinander geworfen, obwohl die Analogien bei Vergleichen zwischen Fuß- und Kapitalfetischismus, einem Porno-Portal im Internet und Adam Smiths ‚Wealth of Nations‘ doch reichlich dünn sind. Wenn dann auch noch die Quellen andere sind, was legitimiert dann die pauschale Diagnose, wir bedürften generell *des* Fetischismus? Muss man alles haben wollen oder nichts? Kann man sich entspannten Blicks dem Phänomen zuwenden, dass die Gesellschaft und ihr ‚Subsystem‘ Wissenschaft aufgrund des ökonomischen Fetischismus überlebenswichtige Alternativen zu einer destruktiven Produktionsweise ausblenden, weil ihnen Kapital als anthropologische Konstante gilt? Ist der Irrationalismus einzuhegen, liberal zu domestizieren, wie Böhme dies anempfiehlt, um nicht den vermeintlich totalitären Konsequenzen der Aufklärung anheim zu fallen (21)? Nicht, dass „die Gesellschaften zusammenbrechen“ (21) würden, wenn es keine Nylonstrumpffetischisten und Politökonomien mehr gäbe, scheint mir zu befürchten, sondern eher, dass Professor Böhme eine ganze Menge von Untersuchungsgegenständen verloren gehen würde. Ja, er hat diese derart liebgewonnen, dass es ihm statt um Erkenntnis und Kritik nur noch darum gehen kann „für die Zukunft ein freies Feld der Kulturanalyse zu gewinnen“ (28f.), sprich mehr kulturwissenschaftliche Symposien abzuhalten und Lehrstühle einzurichten. Passend dazu, aber in der Sache geradezu heuchlerisch, kommt der kurze Schluss-Ausblick daher, in dem Böhme seinen gegenaufklärerischen Duktus wieder ein wenig zurücknimmt und nur noch für die „methodische Toleranz“(491) gegenüber dem Fetischismus plädiert, was wohl soviel heißen mag, wie ihn als Untersuchungsobjekt ernst zu nehmen. Plötzlich werden „intervenierende und öffentliche Kritik“(491) an Fetischismen eingefordert, „sexuelle[...] Emanzipation“ und „kritisches Konsumentenverhalten[...]“ (490) beschworen. Auch die totalitären Konsequenzen politischer Götzenverehrung werden als nicht tolerierbar eingeschätzt (282), wobei der Autor sich ohne jeden Verweis Erkenntnissen von Psychoanalyse und Kritischer Theorie über autoritäre Charakterstrukturen und ihre Führer-Bindung bedient (268f.).

Grotesk wird es aber erst, wenn Böhme sich dem Marxschen Warenfetisch-Konzept widmet. Findet sich anfangs noch eine Ahnung von der konstitutiven Differenz zwischen Marx‘ ökonomischem und dem religiös-archaischen Fetisch-Begriff (Marx betrachte den Fetischismus als „systemischen Mechanismus“ (320), dessen Wirkstruktur keineswegs der Vergänglichkeit und Manipulierbarkeit religiöser Fetische (vgl. 188ff.) ähnele), so wirft Böhme im Folgenden stets das imaginäre Gebrauchswertversprechen der *Warenästhetik* (wo der Kauf einer Zigarette nicht nur eine Zigarette, sondern z.B. auch ‚Männlichkeit‘ einbringen soll) mit dem *Warenfetisch* zusammen, der nichts, aber auch absolut gar nichts mit der „Versprechenssemantik“ (287) blendender Warenkörper oder –images zu tun hat, auch nichts mit der „Konsumlust“ (337) und den Wunschprojektionen (324) von Menschen (vgl. auch S. 28, 114, 158, 314f., besonders S. 333: „Der Fetisch ist der Schein eines *Gebrauchswert-Versprechens*, welches durch seine theatrale Form inszeniert wird. Dieser Schein macht die Faszinationsmacht der Ware aus“). Es ist wirklich unfassbar, wie dilettantisch Böhme hier am

Marxschen Text vorbeiließ – damit selber eher seine projektiven als hermeneutischen Qualitäten anzeigend. Man lese nur folgendes, absolut sinnloses Satzungefühl, das ernsthaft als wissenschaftlicher Beitrag zur Marxschen Fetischtheorie gelten soll und doch in Wirklichkeit bloß ein „regelloses Sprachspiel“ (Améry) zelebriert: „des Warenfetischismus [...], der als Antreiber der Warenzirkulation wirkt, indem er den Waren-Dingen den Glanz eines Mehrwerts verleiht, der den Konsum beflügelt und mit Lüsten versieht“ (301). Mehrwert ist also keine nichtempirische Kategorie zur Entschlüsselung der Profitproduktion, sondern ein sinnlich-verführerischer „Glanz“ an den Waren? Im Gegensatz zu den konfusen Behauptungen Böhmes ist der Waren-, resp. Geldfetisch für Marx eine aufgrund der (empirisch nicht wahrnehmbaren) Darstellung des ökonomischen Werts der Waren (eines gesellschaftlichen Verhältnisses privat-arbeitsteilig betriebener Tätigkeiten) im Gebrauchswert einer anderen Ware bedingte scheinhafte Naturalisierung dieses historisch-spezifischen sozialen Zusammenhangs. Diese fetichistische Struktur verdichtet sich sukzessive mit der Betrachtung komplexerer Reichtumsformen wie Kapital, Profit oder Zins. Vollends im Zins wird nicht nur Soziales verdinglicht, sondern das Verdinglichte versubjektiviert – als sich vermittlungslos selbst setzendes ‚Ding‘: G-G'. Während der Warenfetisch eine selbständige und natürliche Tauschwertigkeit von Dingen suggeriert, deren konkreter Gebrauchswertcharakter dabei völlig irrelevant ist, transportiert die Warenästhetik ihre Gebrauchswertversprechen immer über ein spezifisches stoffliches Setting, sei es die konkrete Erscheinungsform des Gebrauchswerts der Ware selbst, ihre Verpackung, ein Label, welches an ihr prangt oder letztlich nur noch ein über Werbung vermitteltes Image.

Neben sachlichen Fehlern, die keinem Erstsemester unterlaufen dürften, aber einem gestandenen Lehrstuhlinhaber offensichtlich verziehen werden (wie der Behauptung, die vier Formen der Entfremdung würden von Marx in der ‚Deutschen Ideologie‘ 1845f. dargestellt (318)), der Unterstellung, Verdinglichung bedeute, zu vergessen, dass der Kauf einer Ware ein Verhältnis zu deren Produzenten einschließe (333) (was meint: man vergesse, dass dieses Ding produziert sei - eine Verballhornung des ökonomischen Fetischismus-Konzepts, die man auch bei gestandenen Marxisten, wie John Holloway findet) oder der abstrusen Behauptung, die konstruierten Beispiele nichtwarenförmigen Wirtschaftens im ‚Fetischkapitel‘ des ‚Kapital‘ seien romantisch-archaische Gegenbilder zum Kapitalismus (328), zeichnet sich Böhmes Marx-Verhöhnung vor allem dadurch aus, das für die unreflektierte Arroganz christlicher Missionare vielleicht noch zutreffende Schema der Projektion des eigenen Fetischismus in das Andere und ‚Primitive‘, auf Marx' Kritik der politischen Ökonomie anzuwenden. So meint der Autor, Marx erzeuge mittels geschickter Rhetorik und Metaphorik „ohne Zweifel“ erst die verzauberte Welt des Kapitalfetichs, die er in seinen Texten entdeckt zu haben meine. Marx denke, ganz ‚naiv-aufklärerisch‘, dass „es die anderen sind und nicht er selbst ist, der die Verhältnisse begrifflich verzaubert“ (326). Nun ist Böhme zwar erklärtermaßen Kulturwissenschaftler und gesteht sich deshalb generös zu, über Sozialwissenschaften oder Ökonomie nichts wissen zu müssen, aber es befremdet doch, diesen kindischen „selber, selber!!!“- Gestus ohne jede Begründung in einer wissenschaftlichen Abhandlung zu finden. Hätte der Autor auch nur einige Seiten Adam Smith gelesen, wäre er vielleicht doch auf die Idee gekommen, dass nicht Marx, sondern die von ihm kritisierte politische Ökonomie, aus Quellen, die so heterogen sind, wie „Notariatsgebühren, rote Rüben und Musik“ (Marx), nämlich Boden, Arbeit und Kapital (!) das Wertprodukt hervorgehen lässt. Letztlich versucht Böhme seine eigene Unkenntnis der Materie tiefsinnig zu rationalisieren, indem er das Marxsche Konzept eines ökonomischen Fetichs zu einer „nicht ins Begriffliche überführbar[en]“ (326) absoluten Metapher degradiert. Auch gegenüber der Vielfalt psychoanalytischer Ätiologien des sexuellen Fetichismus kapituliert der Autor, indem er, statt sich eine sachgemäße Position zu erarbeiten, diese Vielfalt mit dem „Konglomerat“-Charakter des – wir ahnen es – Fetichismus in Verbindung bringt (446ff.). Alles in allem, und hier ist diese im Buch ad nauseam wiederholte Wendung nun wirklich einmal angebracht, sind es meist weniger die

Fetischkritiker, die den Fetischismus selbst reproduzieren, indem sie ihn an anderen denunzieren, sondern es ist der die Fetischkritiker des Fetischismus zeihende Autor Hartmut Böhme, der eine Fetischisierung des Fetischismus praktiziert. ‚Der‘ Fetischismus, der zum Ende des Buches hin zwar als polymorph und nicht einheitlich erklärbar bezeichnet wird (448), mutiert ihm unter der Hand dennoch zu einem sich vielgestaltig äußernden Subjekt, das in „unübersehbar vielen Epochen, Bedeutungsvarianten, Praktiken auftreten“ soll, dabei „jede Form“ annehmend (447) und nicht durch Aufklärung abschaffbar. Er ist ewig, wie die Götter: Man könne „sich seiner nur reflexiv innwerden und vielleicht dadurch einen anderen Umgang mit ihm gewinnen“ (450).

Die stärksten Seiten hat dieses konfuse Machwerk im Teil über den religiösen Fetischismus, der die innere Verwandtschaft von afrikanischer Magie und christlichem Reliquienkult aufweist. Ob das eine Anschaffung lohnt, mag das interessierte Publikum selber entscheiden.

Ingo Elbe

(eine gekürzte Version dieser Rezension erschien in „Z“ Nr. 69/ 2007)